

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 1(091)

DOI: 10.17223/1998863X/52/7

М.Ю. Кречетова

ОСНОВНЫЕ АРГУМЕНТЫ КОНТРПРОСВЕЩЕНИЯ

Статья посвящена экспликации корпуса аргументов мыслителей Контрпросвещения. Эти аргументы сводятся к критике четырех положений: единого разумного принципа устройства мира, понимания мышления по образцу естественных наук, идеи универсального языка и возможности построения идеального общества на основе рационального знания. Также в статье представлена полемика с ключевой классической работой по данной теме – работой И. Берлина «Контрпросвещение».

Ключевые слова: Просвещение, Контрпросвещение, природа реальности, разум, универсальный язык, преобразование общества.

Просвещение традиционно считается эпохой, заложившей основания современности (модерна). М. Фуко в работе 1984 г. «Что такое Просвещение?» пишет: «Но мне кажется, что с ним [с текстом И. Канта «Was ist Aufklärung?»] в историю мысли незаметно входит вопрос, на который современная философия неспособна ответить, но ей никогда не удавалось и отделаться от него. Она повторяет этот вопрос в различных формах уже два века. Начиная с Гегеля и вплоть до Хоркхаймера или Хабермаса – через Ницше и Макса Вебера – философия всегда, прямо или косвенно, сталкивалась с этим вопросом: что это за событие – Aufklärung, определившее, по крайней мере частично, то, что мы сегодня представляем из себя, наши мысли и наши действия?» [1. С. 132]. Опора на разум, *aude sapere*, свобода мысли, рационализация – бесспорно, одно из ключевых оснований современной Европы или западного мира в целом, – было полностью отрефлексировано именно в эпоху Просвещения. Но дело не только в этом общем генезисе. Многие мыслители настаивают на существовании зависимости между «траекторией» страны в XX в. и тем, как именно проходили процессы Просвещения в связи с национальной и культурной спецификой той или иной страны. Считается, что «образцовым» способом Просвещение реализовалось во Франции и Англии, в Германии же, Италии, России были свои особенности (отношение к власти, отношение к религиозности и пр.), которые косвенным и опосредованным образом, *in long distance*, привели в итоге к формированию фашистских и тоталитарных режимов в XX в. Обоснование такой точки зрения, к примеру, можно найти в классической работе И. Берлина «Контрпросвещение». Нужно отметить, что и ретроспективно зачастую идейная борьба интеллектуалов в темные 30-е гг. XX в. против нового комплекса тоталитарных идей строилась через апелляцию к ключевым ценностям Просвещения: сво-

боду, разуму, веротерпимости, равенству, космополитизму. Интеллектуальную «реабилитацию» Просвещения можно найти в целом ряде работ того времени: Жюльена Бенда 1932 г. «Речь к европейской нации», Эрнста Кассирера 1932 г. «Философия Просвещения», Поля Азара 1935 г. «Кризис европейского сознания» и др.

Другим серьезным аргументом в пользу значимости Просвещения является его существенный эмансипаторный потенциал, который реализовался в столь многих сферах и в столь неожиданных формах, что даже простое описание этих процессов могло бы составить целую книгу. Поэтому ограничимся лишь одним примером – эмансипацией евреев. Британский историк Эрик Хобсбаум, анализируя этот процесс, ссылается на последний абзац книги Арнольда Паукера «Опыт и память»: «...я пишу эти слова в те дни, когда вошло в моду подвергать сомнению даже Просвещение, т.е. прогресс, который единственный дал нам, евреям, жизнь, достойную человека» [2. С. 85]. Э. Хобсбаум, описывая результаты преодоления сегрегации и самосегрегации евреев в XVIII в., фиксирует, помимо прочего, невероятный интеллектуальный взрыв, произошедший в XIX и XX вв. в еврейской культурной среде: «Как будто с кипящего котла с талантами внезапно сняли крышку... Гейне, Мендельсон, Бартольди, Рикардо, Маркс, Дизраэли» [2. С. 88]. Э. Хобсбаум упоминает и экспоненциальным образом возросшее число научных открытий в математике, физике и химии, существенная часть которых (в части физики и химии) была отмечена Нобелевскими премиями, и невероятное представительство евреев в сфере творческих профессий: музыке, литературе, живописи.

Таким образом, Просвещение является не просто одной из «прекрасных» или «темных» эпох европейской истории, а, очевидно, выступает переломным моментом в европейской истории, недаром этот век зачастую обозначается также и как век революций: «политической» Великой французской революции, «экономической» английской революции и «интеллектуальной» германской революции.

Критика Просвещения – *Gegenaufklärung* – развивалась практически параллельно интеллектуальным усилиям просветителей на протяжении всего XVIII в. Однако интеллектуальные и политические страсти не улеглись и позже. Все XIX и XX вв. мы наблюдаем эпизодические попытки разоблачений века Просвещения и его идей. Причем эти попытки вовсе не носят обязательным образом реакционного или консервативного характера в политическом смысле и иррационалистического – в философском. К примеру, одна из самых известных попыток разоблачения Просвещения в XX в. принадлежит мыслителям очевидно левого толка – М. Хоркхаймеру и Т. Адорно. Однако исследовательский интерес этой статьи сосредоточен именно на истоках противостояния Просвещению и хронологически ограничен рамками XVIII в. Здесь нужно сделать еще одно уточнение, опираясь на замечание Тео Юнга: «So konstituieren sich um den Begriff *Gegenaufklärung* gegenwärtig nicht nur eine, sondern zwei Forschungsrichtungen. Die von Isaiah Berlin ausgehende Forschung skizziert eine quasi-transhistorische, ideengeschichtliche Tradition, in deren Mittelpunkt ein festes Set philosophischer Prinzipien steht. Der von McMahan, Masseur und ihren Nachfolgern verwendete Begriff dagegen legt ein gleichzeitig engeres und konkreteres Verständnis der Aufklärung und ihrer Gegner zu Grunde»

[3. С. 91–92]¹ Настоящее исследование опирается на традицию, идущую от Исайи Берлина, а не на традицию, выраженную в таких книгах, как Didier Masseaus *Les ennemis des philosophes* (2000) и Darrin McMahan's *Enemies of the Enlightenment* (2001)². В этих книгах речь идет о «врагах» Просвещения в смысле различных социальных групп, недовольных Французской революцией и имеющих возможность выразить это недовольство в письменной форме: реакционных публицистах, воинствующих священниках, аристократах, цензорах и пр. Настоящая же статья направлена на круг философских идей, противостоящих Просвещению. Так как даже в изначальной конфигурации этого противостояния заметна эклектичность философских (иррационализм, витализм, интуитивизм) и политических (консерватизм, социализм) позиций, важно выделить ядро аргументации, не отвлекаясь на множество маргинальных и окраинных сюжетов. Коррелятивно этой задаче было бы правильно изначальное выделить концептуальное ядро, которое подвергается интеллектуальной атаке. Также исключительно важно сразу зафиксировать принципиальное несогласие с И. Берлином по вопросу «национальной принадлежности» Просвещения. В своей знаменитой статье он придерживается позиции, что весь комплекс просветительских идей был выработан во Франции, в то время как их критика «территориально» сосредоточилась преимущественно в Германии. Это не соответствует ни фактическому положению дел (можно сослаться, к примеру, на обоснование толерантности и равенства людей в пьесе Г.Э. Лессинга «Натан Мудрый», обоснование конечной цели человечества в трактате И. Канта «К вечному миру» и массу других работ), ни тому обстоятельству, что француз М. Фуко в попытке показать неиссякающую значимость Просвещения для современности апеллирует не к своим соотечественникам, а к немцу И. Канту. Итак, обратимся теперь к решению поставленной задачи.

Представляется, что интеллектуальное ядро Просвещения может быть отнесено к констатации *единого разумного принципа устройства мира* и единой природы человека, *мышления по образцу естественных наук*, фиксации результатов мысли в *универсальном языке* и возможности *построения идеального общества* на основе этого знания. Симметрично этой последовательности и критика разворачивается как критика понимания мира, и прежде всего природы, значения иных, нежели исчисляющий разум, способностей для постижения мира (в первую очередь веры, чувства и воображения), констатации невозможности универсального языка и, наконец, сущностных проблем революций и реформ в стремлении к идеальному обществу.

Разберем чуть подробнее key points просветительской мысли. Исайя Берлин прав, когда пишет: «Единый набор всеобщих и неизменных принципов правил миром, по мнению теистов, деистов и атеистов, оптимистов и пессимистов, пуритан, „опрошенцев“ и тех, кто верил в прогресс и обильнейшие плоды науки и культуры...» [4. С. 264]. Действительно, если взять, к приме-

¹ «Так, вокруг понятия Контрпросвещения складываются на настоящий момент не одно, а целых два исследовательских направления. Берущее начало от Исайи Берлина исследование намечает квазитрансгисторическую, в духе истории идей традицию, в средоточии которой стоит четкий набор философских принципов. Напротив, употребляемое Макмэнном, Массо и их последователями понятие предполагает в основе узкое и конкретное понимание Просвещения и его противников» (перевод мой. – М.К.).

² Дидье Массо. Враги философов (2000); Даррин Макмэн. Враги Просвещения (2001).

ру, таких интеллектуальных и экзистенциальных оппонентов, как Руссо и Вольтер, можно составить длинный и внушительный список их расхождений: существование души и свободы воли и их отрицание, изначальная альтруистичность или эгоистичность человека, представление, что животные счастливы, и убеждение, что «звери и люди страдают почти без передышки» и пр. Однако что касается универсального принципа устройства Вселенной, оба мыслителя практически дословно совпадают в своих формулировках (см., напр. «Исповедание веры савойского викария» и «Надо сделать выбор»). Далее – этот общий принцип может быть познан разумом; человек, несмотря на всю сложность его природы, – разумное существо, а сам разум – инвариантен, т.е. один и тот же для разных мыслящих существ и для разных интеллектуальных миров. Э. Кассирер в работе «Формы мышления в эпоху Просвещения» отмечает, что, в отличие преимущественно дедуктивной формы мысли XVII в., в XVIII в. преобладает анализ, т.е. обращение от фактически данного к общим принципам, которые его объясняют. Примером такого рассуждения является открытие И. Ньютоном закона всемирного тяготения с опорой на предшествующие открытия И. Кеплера и Г. Галилея. В целом ньютоновская форма естествознания является образцовой для мышления того времени. И. Кант в «Критике чистого разума», по сути, выставляет эту форму как образец научности наряду с логикой и математикой.

Гораздо сложнее обстоит дело с третьим пунктом – фиксацией в языке. Сама тема языка является достаточно поздним открытием и не занимает умы просветителей как первостепенная проблема. Пожалуй, самым значительным исключением является проект Ж.А. Кондорсе, который в 10-й главе работы «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» сначала констатирует необходимость достижения математической точности языка метафизики, морали и политики, а затем и вовсе переходит к радикальной идее – необходимости создания всемирного языка. Описание этого языка выглядит вполне незамысловато и предвосхищает некоторые более поздние попытки создания точного языка в позитивизме и ранней аналитической философии: он должен однозначно фиксировать в знаках реально существующие единичные вещи, их множества (простые общие идеи), отношения между идеями и интеллектуальные операции, к которым прибегает человек. От идеи строгого знания, выраженного в строгом языке, просветители осуществляют переход к идее преобразования общества. Ключевыми здесь являются идеи свободы и равенства как принципы организации будущего общества. Конкретный же образ этого будущего может сильно варьировать от вполне натуралистических описаний общества равных людей и изменения органической природы человека (сначала – через увеличение продолжительности жизни, затем – через достижение бессмертия), как у Ж.А. Кондорсе, до вполне идеалистических описаний морально совершенного состояния человечества, как у И. Канта.

Перейдем теперь к попытке каталогизации и классификации аргументов Контрпросвещения. Наибольшую сложность, как ни парадоксально, представляет начальный пункт – устройство мира. И. Берлин в качестве первого оппонента просвещенческой позиции в этом пункте выставляет Джамбаттиста Вико. Бесспорно, у Вико присутствует аргумент, что мы не можем познать природу, поскольку мы можем полноценно познать только то, что создано нами, а природа создана не нами, а Богом, а значит и лежит за

границами нашего понимания. Однако дальнейшие рассуждения Вико, на которые ссылается И. Берлин, а именно рассуждения об уникальности культур со всеми вытекающими из них импликациями, не имеют прямой опровергающей силы против идеи о едином принципе устройства мира. Скорее – это ранний этап генезиса гуманитарных наук и расчистка поля для приложения их усилий. Позднее гимн индивидуальному и национальному разнообразию у И.Г. Гердера также не будет иметь силы подобного аргумента, а, скорее, подготовит появление комплекса идей исторической школы в лице В. Дильтея и И.Г. Дройзена. В итоге вся эта линия развития приведет к констатации различия номотетических и идиографических наук, различия процедур понимания и объяснения, а не к констатации принципиальной невозможности наук о природе и недостижимости их предмета. Конечно, В. Дильтей постоянно скептически оговаривается относительно того, что «...разум, понимаемый как основа миропорядка, не является чем-то само собой разумеющимся. Таким образом, способность этого разума мысленно овладеть реальностью становится гипотезой или постулатом» [5. S. 88], однако эти оговорки касаются, скорее, нашей эпистемологической позиции, нежели определенного онтологического утверждения об устройстве мира.

Другой пласт аргументов против единого принципа разумного устройства мира связан с рефлексиями о феномене жизни и органической природы как натурфилософского, так и вполне традиционного свойства, легшего впоследствии в основу такой науки как биология. Здесь следует различать две линии. С одной стороны, имеется альтернативное учение о природе, представленное, прежде всего, Г.В. Лейбницем, И.В. Гёте и Ф.В.Й. Шеллингом. С другой стороны, в рамках «канонической» линии развития науки и философии достаточно рано начинаются рефлексии, что организм не может быть понят на основе механических принципов и что, соответственно, необходимы дополнительные рефлексии относительно способов интеллектуального постижения живого и соотнесения этого постижения с естествознанием. Значительная часть кантовской «Критики способности суждения» посвящена этому вопросу. Поэтому здесь опять же наблюдается достаточно сложная картина: с одной стороны, есть очевидная альтернатива пониманию природы как *res extensa* в противоположность *res cogitans* и языку математики как единственному языку для постижения природы. С другой стороны, генезис новой науки, в данном случае биологии, частично происходит в рамках классического просвещенческого подхода и вряд ли может рассматриваться как антипросвещенческий по сути. К тому же есть нечто вроде «перекрестного опыления»: альтернативное учение о природе в виде натурфилософии реализуется Ф.В.Й. Шеллингом, находящимся под сильным влиянием кантовской философии и, в свою очередь, существенно повлиявшим на вполне строгие научные открытия, например в сфере электричества. Таким образом, те пласты дискурса, которые привели к формированию корпуса гуманитарных наук и корпуса таких естественных наук, как химия и биология, вряд ли стоит рассматривать как контрпросвещенческие по своей природе, если только не понимать разумность устройства узко, исключительно по модели большой и сложной машины.

Возьмем другой пласт полемики относительно природы реальности. Его можно рассмотреть на примере критики Ф.Г. Якоби в адрес трансценден-

тального идеализма И. Канта. Ф.Г. Якоби наряду с И.Г. Гаманом составляет костяк оппозиции Просвещению, в то время как И. Кант является не просто образцовым, а, скорее, даже задающим образцы мыслителем Просвещения. Аргументация Ф.Г. Якоби в работе «О трансцендентальном идеализме» направлена прежде всего на противоречивый статус предмета в онтологии И. Канта. С одной стороны, предметы аффицируют наши чувства и тем самым являются источником представлений в нас. С другой стороны, только синтетическая деятельность наших способностей (синтез представлений) производит предмет. Согласно Якоби, это противоречие усугубляется нашим незнанием, согласно Канту, последних оснований той и другой стороны: «В отношении же особых определений этого ощущения, т.е. его источника, или, выражаясь языком кантовой философии, рода и способа аффицирования нас предметами, мы находимся в состоянии полнейшего незнания. Что касается внутренней обработки или переваривания этой материи, благодаря которому она получает свою форму, и в силу чего ощущения в нас становятся предметами для нас, то обработка эта покоится на некоей самопроизвольности нашего существа, принцип которой нам опять-таки совершенно неизвестен и о котором мы только знаем, что первое ее проявление есть проявление некоей слепой по всем направлениям связующей способности, именуемой нами способностью воображения» [6. С. 10–11]. Выходов из этого противоречия может быть только два: либо старый добрый реализм, либо наисильнейший идеализм. Очевидно, Якоби считает единственно корректной позицией реализм и, соответственно, чувственность как базовую способность, на которую мы можем опираться в познании мира. Якоби считает глубоко ошибочным воззрение, что о реальности мы можем судить только как о корреляте синтетической деятельности наших способностей. Так что атаке здесь подвергается не столько даже та или иная констатация о природе реальности, сколько способ, который мы практикуем для доступа к ней, т.е. в терминологии Канта – «трансцендентальное исследование». Следует отметить, что и оппоненты Просвещения волей-неволей рассуждают в рамках этого нового субъективистского подхода – какую способность мы должны «эксплуатировать», чтобы познать реальность.

Так, фокус полемики смещается на второй пункт цепочки – критика разума и мышления по естественнонаучному образцу. На поверхности противостояние здесь выглядит простым и укладывается в бинарные оппозиции: разум – чувство, разум – вера, мышление – откровение. Но такая простота сохраняется только в крайних точках полемики. И.Г. Гаман в работе 1758 г. «Крохи» пишет: «Каким обширным хранилищем предстает перед нами сокровищница человеческой премудрости! И на чем же покоятся все эти знания? – На пяти ячменных хлебах: на пяти чувствах, общих нам и животным. На этой опоре зиждется не только вся товарная лавка (Warenhaus) [естественного] разума, но и сама сокровищница (Schatzkammer) веры» [7. С. 67]. Все интеллектуальные усилия И.Г. Гамана направлены на демонстрацию невозможности перехода от того, что дано чувством, от частного (единичного), к общему, которое может быть дано только разумом. В своем обосновании Гаман прибегает к опоре на аргументацию Д. Юма. Этому же пути следует и И.В. Гёте в своей морфологии, настаивая, что нужно бесконечно долго заниматься модификациями одного наблюдения, одного опыта, в котором дано

единичное, его связями с другим ближайшим единичным, а не восходить к общему, что может привести только лишь к ошибкам. Это понятная оппозиция учению И. Канта о двух стволах познания и схематизме как опосредующем звене между единичным и общим. Но дальше начинаются сложности. И. Берлин, котирующий И.Г. Гамана как ключевого мыслителя, «вознамерившегося разнести их [столпы Просвещения] вдребезги», считает, что у него есть много последователей: Гердер, Якоби, Мёзер, Бёрк и др., впоследствии повлиявших на романтиков, самым значительным представителем которых был Ф.В.Й. Шеллинг. И здесь трудно уже согласиться с И. Берлином, что Ф.В.Й. Шеллинг является продолжателем дела И.Г. Гамана, автора труда «Метакритика пуризма чистого разума», чьи полемические стрелы имеют понятного адресата. Шеллинг, по сути, исходит из поля, размеченного Кантом, хотя и продвигается в этом поле очень далеко. И. Берлин пишет, что Шеллинг делает ставку на интуицию и гениальное воображение в противовес аналитическому уму. Но то, что И. Берлин называет интуицией, носит у Шеллинга название «интеллектуальное созерцание» и является способностью, продуктом которой выступает абсолютное Я. Это в некотором смысле решение вопроса о генезисе трансцендентального Я (трансцендентального единства апперцепции) у И. Канта. Напомним, что И. Кант констатирует, что единственное, что мы можем знать об этом Я, это то, что «оно есть». Понятно, что у Шеллинга возникает естественный вопрос о генезисе этого «есть». С другой стороны, неправильно утверждать, что Кант считает за ключевую способность аналитический ум: даже если не брать в расчет первое издание «Критики чистого разума», в котором в качестве ключевой способности познания предстает трансцендентальная сила воображения, во втором издании ей также отводится исключительно значимая роль и прямо говорится, что без деятельности этой способности у нас не было бы никакого познания. Так что здесь у нас не выходит никакой прямой оппозиции, а, скорее, сложнейшее развитие идеи о соотношении интуиции и мышления в познании. И совсем уж невозможно согласиться с тем, что И. Берлин зачисляет в «лагерь» антирационалистов И.Г. Фихте и Г.В.Ф. Гегеля [5. S. 285]. Конечно, эти мыслители не понимали разум по модели только исчисляющего и классифицирующего разума, но это не значит, что они были антирационалистами.

Перейдем теперь к третьему пункту – языку. Этот момент как раз впервые тематизирован в рассматриваемой нами традиции. Уже Джамбаттиста Вико считает, что язык, наряду с другими формами, является экспрессивным выражением индивидуального и исторического своеобразия людей определенной эпохи, И.Г. Гаман настаивает, что изначально люди говорили на поэтическом языке и в целом «каждый двор, каждая школа, каждая профессия, корпорация, секта имеют свой собственный язык» (цит. по: Берлин И. Контрпросвещение) [4. С. 274]. Универсального языка не существует, более того, не существует универсальных (общих) правил понимания языка. Это тот же аргумент, который мы уже встречали у И.Г. Гамана в рассуждениях о мышлении. Понять чужой язык можно не на основе правила, а на основе чувства. Позже этот мотив подхватит И.Г. Гердер, указывая, что лишь вчувствование может быть ключом к индивидуальности. Казалось бы, мы видим жесткое противостояние между превознесением естественного языка, путаного, своеобразного, неповторимого, генеалогически вытекающего из уникальных условий

жизни, и проекта универсального языка для всего человечества, однозначно фиксирующего предметный мир и ментальные операции. Однако и здесь ситуация не выглядит столь однозначной. Возьмем, к примеру, герменевтику Ф. Шлейермахера, которая выросла из вышеозначенной традиции. В своем труде «Герменевтика» Ф. Шлейермахер, как известно, различает грамматическое и психологическое толкование текста или речи. Толкование Шлейермахер понимает как искусство, а не как науку, что вполне вписывается в традицию Вико–Гаман–Гердер, и, соответственно, как нечто такое, что не может быть регламентировано правилами. Предмет этого понимания – чужая речь – в силу своей индивидуальности фиксируется как предмет бесконечных усилий по толкованию. Прежде чем приступить к пониманию, нужно уподобиться автору (через погружение в современный автору язык, во внешнюю и внутреннюю жизнь автора, через уподобление первому читателю). Опять же мы встречаем здесь знакомые сюжеты: индивидуальность предмета, процедуру уподобления. Далее – внимание к интонации, к многообразию и сочетанию значений: изначальное и производное, собственное и несобственное. В ряду этих описаний встречается любопытный сюжет, когда Шлейермахер рассуждает о общем и особенном значении и констатирует, что «изначальная задача для словарей – найти истинное, совершенное единство слова». Да, мы имеем многообразие способов употребления, но истинное значение слова мы можем обнаружить, только изолировав его из многочисленных контекстов его употребления. Это рассуждение уже однозначно не вписывается в контекст упомянутой традиции: если мы можем абстрагироваться от контекстов словопотребления, чтобы зафиксировать общее значение, видимо, мы можем двигаться по этому пути универсализации и дальше. Хотя бы гипотетически такая возможность не исключена. В целом тематизация языка как выражения индивидуального вовсе не обязательно препятствует общей просвещенческой установке, о чем свидетельствует, к примеру, и деятельность Вильгельма фон Гумбольдта как в части создания университета по новой модели, так и в части филантропической деятельности по поддержке художников и созданию первого публичного музея в Пруссии.

Наконец, четвертый пункт – это преобразование общества, преобразование человечества на основе рациональных идеалов. Здесь развернулась, пожалуй, самая масштабная и ожесточенная полемика. Отчасти это связано с тем, что Великая французская революция воспринималась современниками как воплощение идеалов Просвещения, и плоды этой революции далеко не всеми воспринимались как прогресс. Реформы в духе Просвещения, проводимые в ряде стран, также встречали вполне понятное сопротивление. Подобным образом далеко не однозначно воспринималась и колониальная политика европейских стран. Одним словом, это было не просто идейное противостояние, а идейное противостояние, основанное на «явленности», или определенной интерпретации, некоторых социальных последствий критикуемых идей. И если, к примеру, в сфере знания, даже если полемика носила резкий характер, все-таки не звучало требований закрытия Академии наук или университетов (максимум были требования отстранения от преподавания профессоров, обвиненных в атеизме¹), то в сфере глобального преобразова-

¹ В данном случае я имею в виду известный эпизод 1798 г. с обвинениями в атеизме И.Г. Фихте, в результате чего он покинул свою преподавательскую должность.

ния человечества и общества идейные требования имели вполне понятные социальные корреляты.

Кажется правильным оставить здесь в стороне яркие, а порой и вполне мрачные обвинения в адрес Просвещения со стороны противников Французской революции, таких как Жозеф де Местр или Эдмунд Бёрк, поскольку они тяготеют, скорее, ко второму значению Контрпросвещения, упомянутому в начале статьи – к социальному и политическому противостоянию Французской революции. К тому же их аргументы блестяще проанализированы в книге Альберта О. Хиршмана «Риторика реакции: извращение, тщетность, опасность», а именно все реформаторские усилия либо обязательным образом приводят к нежелательным непредсказуемым последствиям, т.е. вместо улучшения наступает ухудшение положения дел, либо они попросту бесполезны и не могут ничего изменить, либо издержки этих изменений столь высоки, что лучше ничего не предпринимать, нежели нести такие издержки. Конечно, велико искушение противопоставить просвещенческим ценностям прогресса и разума ценности регресса и иррациональных репрессий. Фигура ученого как идеал человека, на котором держится мир, *versus* фигура палача как если и не идеала человека, так уж точно фигуры, на которой держится мир¹. Однако эта черно-белая картина опять же не отражает всей сложности полемики.

Эта сложность видна на примере работ И.Г. Гердера. В них явно или скрыто присутствуют практически все аргументы контрпросветителей: невозможно унифицировать историческое и социальное разнообразие; национальное нельзя заменить космополитическим; естественная органическая связь не может быть вытеснена искусственным механизмом и рациональным расчетом; уникальность и пестрота жизненных отношений не может быть заменена утилитарным договором и покоиться на торговле и власти денег. Однако есть как минимум пара положений, где И.Г. Гердер входит в прямое соприкосновение с просвещенческими идеями: это учение о *Humanität* как конечной цели человечества («сделать из бесчеловечных чудищ и полулюдей людей в собственном смысле» [8. С. 288]) и, несмотря на бесконечные оговорки об отсутствии избранного народа, выделенное отношение к Греции, греческому народу и греческому искусству. Про Грецию Гердер никогда не может позволить написать себе что-либо подобное тому, что он пишет о славянских народах: «...они занимают на земле больше места, чем в истории» [9. С. 266]. Про Грецию он пишет исключительно в благоговейных и восторженных тонах, часто прибегая к словосочетаниям наподобие «высшие формы» искусства или искусство создало «категории человечества» [8. С. 289]. Так, на примере И.Г. Гердера видно сложное смешение идей о цветущем саде разнообразных культур и нормативном измерении истории, о равенстве культур и образцовости одной из них.

В качестве резюме этих коротких эскизов хотелось бы представить усложнение черно-белой картины интеллектуального противостояния двух идейных миров: Просвещения и Контрпросвещения. И дело не только в наличии изрядного количества фигур, которые однозначно не принадлежат «ни к одному, ни к другому лагерю»: таковы Г.В. Лейбниц, И.Г. Фихте,

¹ Провокационные рассуждения о палаче вышли из-под пера Жозефа де Местра.

В. фон Гумбольдт, И.Г. Гердер и многие другие. Дело в том, что генезис корпуса гуманитарных и биологических наук вряд ли стоит представлять как атаку на принцип рациональности. Или спор о способностях человека не может быть уложен в простые (или непростые) дилеммы: «разум – вера», «разум – чувство», «разум – воображение». Существуют значительные пласты текстов, где речь идет о сложном соотношении интуиции и мышления, воображения и мышления. Также сама по себе корреляция языка и партикулярных миров не может служить помехой для обнаружения в языке общего в противовес особенному. И, наконец, размышления об обществе также могут носить характер сложного переплетения прогрессистских и анти-прогрессистских идей.

Литература

1. Фуко М. Что такое Просвещение? // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 1999. № 2. С.132–149.
2. Хобсбаум Э. Разломанное время. Культура и общество в двадцатом веке. М. : АСТ, 2017. 379с.
3. Jung T. Gegenauflklärung: ein Begriff zwischen Aufklärung und Gegenwart // Perspektiven der Aufklärung: zwischen Mythos und Realität / D.J. Wetzel (Hrsg.). München : Fink-Verl., 2012. S. 87–100.
4. Берлин И. Контрпросвещение // Берлин И. Подлинная цель познания. М. : Канон+, 2002. 799 с.
5. Dilthey W. Erfahren und Denken. Gesammelte Schriften. Leipzig, 1924. Bd. V.
6. Якоби Ф.Г. О трансцендентальном идеализме // Новые идеи в философии. СПб. : Образование, 1914. Сб. 12.
7. Гаман И.Г. Крохи // Гаман И.Г., Якоби Ф.Г. Философия чувства и веры. СПб., 2006.
8. Гердер И.Г. Письма о поощрении гуманности // Избранные сочинения. М., Л. : Худож. лит., 1959. 458 с.
9. Гердер И.Г. Идеи о философии истории человечества // Избранные сочинения. М., Л. : Худож. лит., 1959. 458 с.

Maria Yu. Krechetova, Higher School of Economics (Moscow, Russian Federation).

E-mail: mkrechetova@hse.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2019. 52. pp. 65–75.

DOI: 10.17223/1998863X/52/7

THE MAIN ARGUMENTS OF COUNTER-ENLIGHTENMENT

Keywords: Enlightenment; Counter-Enlightenment; nature of reality; reason; universal language; transformation of society.

The aim of the article is to explicate the body of arguments of Counter-Enlightenment thinkers. The body of arguments is understood as a set of philosophical ideas, and not just as a social opposition to the French Revolution outcomes on the part of conservative groups. The article is based on predominantly primary sources. These are texts of the classical Enlightenment thinkers (Immanuel Kant, Nicolas de Condorcet, and others) as well as texts of their opponents (Giambattista Vico, Johann Georg Hamann, Friedrich Heinrich Jacobi, Johann Gottfried Herder, and others). In addition to the primary sources, the article is based on historical and philosophical commentaries on the problem mentioned above, in particular, on Isaiah Berlin's *Counter-Enlightenment*. The research method is hermeneutic. The study is based on the identification of the essential core of the educators' position and, accordingly, the symmetrical pool of their opponents' counterarguments. Four ideas are fixed as the core: the statement of a single reasonable principle of the world order, the understanding of thinking by the model of natural sciences, the fixation of the results of thought in a universal language and the possibility of building an ideal society on the basis of this knowledge. The pool of counterarguments also comprises four ideas: the impossibility of a rational understanding of the world, the value of abilities other than the calculating mind for understanding the world, the statement of the impossibility of a universal language and, finally, the fixation of essential problems of revolution and reform in the quest

for an ideal society. A significant result of the study is a debate with Berlin on a number of statements. First of all, the author of the article points out the incorrectness of the separation of the ideas of the Enlightenment and the Counter-Enlightenment on the “geographical” basis, as ideas, respectively, formed in France and Germany. Further, a more complex nature of the debate on each point of divergence than that presented in Berlin’s work is shown. In particular, it is shown that the Vico–Herder line leads to the genesis of the humanities, and the Leibniz–Goethe–Schelling line leads to the genesis of the biological sciences; both lines, in fact, cannot be attributed as anti-Enlightenment by essence. The debate around the key cognitive abilities of man does not revolve around simple dilemmas of “mind and feeling”, “mind and intuition”, “mind and faith” and so on. Rather, in most concepts, one finds a complex relationship between thinking and intuition in cognition. The debate against a universal language also has its limits, which can be seen in the example of distinguishing the general and special meaning of a word in Friedrich Schleiermacher’s hermeneutics or in the example of educational activities of Wilhelm von Humboldt, who, in fact, clearly thematized language as an expression of the individual. And, finally, at the level of ideas, the debate between the progressives and the anti-progressives also does not look unambiguous. In the article, this fact is demonstrated through the tension between the statement of the infinite diversity of cultures and the normative development of humanity to Humanität by Herder.

References

1. Foucault, M. (1999) *Chto takoe Prosveshchenie? [What is Enlightenment?]*. Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser.9. Filologiya – Moscow State University Bulletin. Series 9. Philology. 2. pp.132–149.
2. Hobsbawm, E. (2017) *Razlomannoe vremya. Kul'tura i obshchestvo v dvadtsatom veke* [Fractured Times: Culture and Society in the Twentieth Century]. Translated from English by N. Okhotin. Moscow: AST.
3. Jung, T. (2012) *Gegenaufklärung: ein Begriff zwischen Aufklärung und Gegenwart*. In: Wetzel, D.J. (ed.) *Perspektiven der Aufklärung: zwischen Mythos und Realität*. Munich: Fink-Verl. pp. 87–100.
4. Berlin, I. (2002) *Podlinnaya tsel' poznaniya* [The true goal of knowledge]. Translated from English. Moscow: Kanon+.
5. Dilthey, W. (1924) *Erfahren und Denken. Gesammelte Schriften*. Vol. 5. Leipzig: [s.n.].
6. Jacobi, F.G. (1914) *O transtsendental'nom idealizme* [About transcendental idealism]. In: Lossky, N.O. & Radlov, E.L. (eds) *Novye idei v filosofii* [New Ideas in Philosophy]. Vol. 12. St. Petersburg: Obrazovanie.
7. Gaman, I.G. (2006) *Krokhi* [Crumbs]. In: Hamann, I.G. & Jacobi, F.G. *Filosofiya chuvstva i very* [The philosophy of feeling and faith]. Translated from German. St. Petersburg: [s.n.].
8. Herder, I.G. (1959a) *Izbrannye sochineniya* [Selected Works]. Translated from German. Moscow, Leningrad: Izd-vo khudozhestvennoy literatury.
9. Herder, I.G. (1959b) *Idei o filosofii istorii chelovechestva* [Ideas on the philosophy of the history of humankind]. Translated from German by A.V. Mikhailov. Moscow, Leningrad: Izd-vo khudozhestvennoy literatury.